



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

Eros en Platón

Francisco L. Lisi

Instituto de Estudios Clásicos Lucio Anneo Séneca
Universidad Carlos III de Madrid

La noción platónica de Eros ha tenido una repercusión tan amplia en la historia del pensamiento occidental, que ha penetrado hasta en el habla cotidiana de todas las lenguas europeas, el famoso "amor platónico". Es un lugar común también en todas las exposiciones acerca del tema hacer referencia a la poca relación existente entre el fenómeno que expresa este giro y el verdadero significado de la concepción platónica del amor. No es mi intención considerar aquí hasta qué punto el giro moderno refleja o no la concepción platónica, pero sí puede subrayarse, sin lugar a dudas, que ese mismo hecho manifiesta las dificultades hermenéuticas que presenta el tema propuesto. TH. GOULD ha analizado en un ya clásico libro¹ las semejanzas y diferencias existentes entre lo que él denomina las cuatro teorías más importantes del amor en la historia: la platónica, la cristiana, la romántica y la freudiana. Es evidente, tal como el mismo GOULD señala, que estas comparaciones tienden a determinar nuestra comprensión del amor y pueden ser tanto una ayuda como un impedimento para poder comprender mejor lo que Platón sostenía. Me propongo avanzar por un camino diferente y, en cierto sentido, opuesto. Platón da al concepto de *eros* una dimensión ontológica primordial, pero su concepción del amor nace en un contexto histórico y pretende diferenciarse de lo que su época concebía como el amor. Para comprender mejor el fenómeno, me propongo partir precisamente de lo que los griegos entendían por amor, para luego tratar de interpretar la dimensión ontológica y antropológica de la doctrina platónica del *eros*. Un panorama previo de las costumbres griegas, en especial atenienses, en lo que hace al amor mostrará cómo la reflexión platónica surge en un contexto histórico y social determinado y hasta qué punto se diferencia su sexualidad de la nuestra.

1. La sexualidad en la Grecia clásica

A. El amor y el sexo

1. Estado de la cuestión

Para darse una idea de la profunda diferencia existente entre la forma en que los atenienses concebían la sexualidad y cómo lo hacemos nosotros, debemos recordar que los ámbitos de la sexualidad son los ámbitos propios del despliegue del poder de lo otro. Pero, además de la intensidad con que el griego vivía ciertas manifestaciones eróticas, la peculiaridad más grande se encuentra quizás en la forma en que concebían los actos sexuales. Para el griego, el acto sexual es llevado a cabo por una de las partes; es una relación

¹ G. GOULD, *Platonic Love*. New York [Westport, Conn] 1963 [1981].

jerárquica en que un principio activo considerado superior toma posesión de un principio pasivo. No se trata, por tanto, de una relación entre iguales, en la que dos partes igualmente activas actúan de mutuo consentimiento. El único sujeto de la acción es el varón maduro, un agente que penetra. La persona pasiva que es penetrada es un mero objeto de la acción. Los roles activos y pasivos en el sexo tienen su correlato en la posición social de cada uno de los participantes: la persona superior es el ciudadano adulto varón que tiene relaciones sólo con sus inferiores: mujeres, esclavos, extranjeros o adolescentes. El hecho de ser ciudadano confiere al hombre una preeminencia sexual.

La sexualidad masculina se aceptaba socialmente en el momento en que el muchacho se convertía en ciudadano. Por ello, es impropio creer, como se suele hacer normalmente, que el varón ateniense pasaba por dos estadios psicológica y sexualmente diferentes: primero uno de homosexualidad y luego otro de hetero- o bisexualidad. La sexualidad plena sólo la gozaban los adultos varones que podían hacer objeto de sus deseos tanto a las mujeres como a los jóvenes varones o a los animales. Esta forma de sexualidad se expresaba en la capacidad de penetración. El género, por tanto, no se constituye aquí en el nivel de la diferencia entre hombre y mujer, sino que si el género presupone la acción como sujeto, es aquí sólo una forma específica del deseo masculino, que toma posesión del objeto al que está dirigido.

Uno de los rasgos más problemáticos en el estudio de la sexualidad griega fue la aceptación de la práctica común en la vida griega de la relación homosexual entre un adulto varón y un muchacho adolescente. Obviamente, no sólo porque se trata de una práctica completamente diferente de la que se impuso en la Europa moderna, sino porque el hecho de que el ciudadano varón pudiera tener una prehistoria como sujeto pasivo era algo que choca de plano con los tabúes propios de la organización social cristiana. La fuerza del tabú puede ejemplificarse con el caso del libro publicado por J. P. Mahaffy en 1874², que debe ser retirado de circulación porque trata la homosexualidad masculina. Hubo que esperar más de cien años, hasta la aparición del trabajo de Kenneth Dover³, para encontrar un estudio detallado del fenómeno de la homosexualidad en Grecia. En la investigación de la sexualidad griega también tuvo un lugar importante la publicación de los volúmenes 2 y 3 de la *Historia de la Sexualidad* de Michel de Foucault: *Los usos del placer* (1984) y *El cuidado del yo* (1986). Foucault mostró que la sexualidad es fundamentalmente un producto cultural y no un fenómeno natural. Además mostró, creo, algunas coincidencias y diferencias fundamentales entre la sexualidad griega y la moderna. En especial, señaló cómo la concepción actual el amor heterosexual es deudora de la reflexión griega sobre el amor entre varones.

2. La sexualidad del ciudadano varón

En lo que sigue, voy a dejar de lado diversos aspectos de la sexualidad ateniense como la vida sexual de las mujeres, la relación del varón con las

² *Social Life in Greece from Homer to Menander*. Oxford 1874.

³ *Greek Homosexuality*. London 1978.

mujeres o el aspecto relacionado con la religión y el culto de la sexualidad, para centrarme en lo que será importante en el caso de los textos que voy a analizar de Platón, la sexualidad del ciudadano varón. En la Atenas de la época de Pericles, la relación sexual se encuentra polarizada, ya que todo el poder reside en el cuerpo del ciudadano adulto varón. En el caso de la relación que por comodidad denominaré 'homosexual', no se trata de una relación entre iguales, sino entre un hombre poderoso y un muchacho carente de poder. Esta relación, sin embargo, estaba sometida también a otros condicionantes. Dado que el contacto casual entre ciudadanos varones y ciudadanas mujeres era poco frecuente y en el caso de los estamentos aristocráticos virtualmente imposible, y dado que los hombres contraían matrimonios arreglados por ellos mismos o por su familia, el romance y el cortejo no se producían entre el hombre y la mujer, sino entre los varones adultos y los muchachos adolescentes, con los que tenían más posibilidades de contacto.

La ideología en juego aquí era compleja. Por un lado, era socialmente aceptado y se consideraba natural que un hombre cortejara y buscara adolescentes hermosos. El efebo, por el contrario, debía conceder sólo a regañadientes. Existían múltiples restricciones -imposibilidad de encuentro, por ejemplo, antes del amanecer o después de la caída de la noche- que daban lugar a un cortejo artificioso que requería un decoro público. En cierto sentido se llegaba a una doble actitud, semejante a la existente aún hoy en las sociedades campesinas tradicionales entre el hombre y la mujer: el adulto tenía que perseguir y el adolescente no debía ceder.

En la práctica, el muchacho cedía y se daba el contacto sexual. Una de las formas en que este parece haberse dado y que no implicaba la penetración fálica era la llamada intercrural en la que el hombre adulto colocaba su falo erecto entre los muslos del joven. En otros casos también tenía lugar la relación anal, en la que el hombre era el agente que penetraba y el joven el paciente penetrado.

El hombre que tenía esta actividad homosexual estaba o podía estar casado con una mujer. Por ello, las distinciones entre homosexual, heterosexual o incluso bisexual que se utilizan actualmente son absolutamente inadecuadas. El varón adulto se encuentra en un matrimonio arreglado, persigue a muchachos adolescentes y mantiene relaciones sexuales con mujeres o muchachos que se prostituyen. Además, el hombre varón recorre en este sistema un ciclo de conducta sexual: en un momento es un adolescente que es perseguido con fines sexuales, más tarde es un adulto varón que persigue a otros adolescentes y a mujeres.

B. Eros y *Philia* en Platón

1. Lisis

En un diálogo temprano, el *Lisis*, Platón aborda una de las manifestaciones de la fuerza del Eros, la amistad homoerótica. La posición allí adoptada por Sócrates intenta redefinir claramente tanto en la actitud como en la teoría la institución ateniense del amor entre varones. A pesar del aparente final

aporético, las características fundamentales de la concepción platónica se encuentran ya delineadas. Son centrales los conceptos de necesidad y de utilidad del objeto amado. A partir del análisis de la amistad y del amor concreto se vislumbra la presencia del bien supremo, fundamento de todo amor. En la obra, Platón contrapone la actitud del enamorado filosófico a la del que busca simplemente la satisfacción de un deseo sexual. Sócrates se encuentra paseando cerca de la muralla de la ciudad cuando se topa con un grupo de personas, entre las que se halla Hipotales, que está enamorado de Lisis. Hipotales, que ha perdido completamente la cabeza, se deshace en elogios acerca de las cualidades del muchacho (203a-207b). Sócrates intenta demostrarle a su interlocutor cómo deben tratarse los jóvenes para que no se conviertan en presumidos y difíciles de conquistar.

La estructura de la obra contiene tres *logoi*: dos de Sócrates con Lisis al principio (207d-210b) y al final (213e-222e) y uno intermedio de Sócrates con Menéxeno (211a-213d). Cuando Lisis viene hacia el grupo acompañado de Menéxeno, Sócrates comienza a interrogar a éste, que luego tiene que partir, quedando sólo Lisis. En ese momento empieza el primer *logos* (205-210d). En él, Sócrates sostiene que para que haya amistad es necesaria la sabiduría. En un primer movimiento, llega a una paradoja: los padres de Lisis lo quieren y, por tanto, desean que sea feliz, para ser feliz es necesario ser libre, ser libre significa poder hacer lo que se quiere. Sin embargo, los padres le ponen a Lisis muchos amos, algunos de ellos esclavos (207d-208e). Lisis no se encuentra ni siquiera en situación de mandar sobre su propio cuerpo que es cuidado y atendido por otro (208e-209a).

Cuando Lisis responde que se trata de que aún no tiene edad suficiente, Sócrates replica que no es así porque existen otras actividades, incluso más importantes, que le son permitidas y que se encuentran a su cargo en el seno de su casa, como leer o escribir. No la edad, sino la sabiduría es determinante para confiar o no confiar algo a alguien (209a-210c). Una condición básica de la amistad, concluye este primer argumento, es la utilidad: buscamos la amistad de una persona en aquello que puede sernos útil, en aquello para lo que es inútil no lo queremos como amigo. Sócrates une la utilidad a la sabiduría como colofón:

“Si acaso llegas a convertirte en sabio, muchacho, todos serán amigos tuyos y todos serán parientes tuyos, pues serás útil y bueno.” (210d).

Los conceptos fundamentales de la innovación platónica quedan así establecidos: la unión de la utilidad a la virtud como vehículo para la amistad y el amor. El amor verdadero es imposible sin virtud en el objeto amado. La virtud y la bondad otorgan utilidad al objeto de la amistad. El aparente utilitarismo de la teoría platónica de la amistad se convierte ahora en el utilitarismo de la virtud, porque la búsqueda de la utilidad propia lleva al sujeto a buscar su propia superación en el objeto de su deseo, ese movimiento es el amor y tiene como culminación la utilidad que produce la virtud alcanzada. Por otro lado, es interesante notar al pasar que la sabiduría como

condensación de todas las virtudes se convierte así en el fundamento de las relaciones sociales:

“En caso contrario, ningún otro será tu amigo ni tu padre, ni tu madre ni tus parientes” (211d).

Cuando Menéxeno regresa, se convierte en el interlocutor de Sócrates a instancias de Lisis. En este segundo *logos*, se investigan las relaciones existentes entre los dos polos de la relación de amistad. La posición de partida es que para una relación de amistad o amorosa basta con que uno de los elementos de la relación ame al otro, es decir, no implica la existencia de reciprocidad por parte del amado, cuyos sentimientos pueden ser incluso de odio hacia aquel que lo ama. Sócrates refuta la primera tesis, mostrando que cuando no hay reciprocidad no existe el amor. Esta tesis es a su vez invalidada con el ejemplo de los amantes de caballos, perros, etc., incluso de la sabiduría, en ninguno de estos amores hay ninguna reciprocidad. Esta tesis parece llevar nuevamente el acento de la relación al que ama, de manera que el amor queda nuevamente definido como una relación no recíproca por parte del elemento activo (212e). Esta interpretación que sostiene que el que ama es amigo del amado y no a la inversa, lleva a aceptar que los enemigos pueden ser amigos del que ama y los que aman odiados por los queridos, con lo que se llega a la refutación de la tesis, puesto que obliga a aceptar que se puede ser enemigo del amigo y amigo del enemigo. Las conclusiones obligarían a volver a partir de las tesis iniciales: que el que ama es amigo del amado y el que odia es enemigo del odiado cayendo así en una argumentación circular.

El tercer y último argumento se desarrolla entre Sócrates y Lisis (213e-222e). Comienza con el análisis del principio de que lo semejante ama a lo semejante (214a), sostenido por los poetas y los filósofos de la naturaleza. Este principio es inválido en el caso de los malos. Éstos ni son semejantes a sí mismos ni se aman entre sí. La posibilidad de que lo semejante ame a lo semejante se da, por tanto, entre los buenos, pero un análisis más profundo muestra que éstos se aman no en tanto semejantes, sino en tanto buenos. Pero lo bueno es suficiente y no necesitado de nada, por tanto tampoco puede amar a otro ni ser amigo. La conclusión necesaria es que los buenos no pueden ser amigos de los buenos porque no necesitan ni desean a nadie.

El segundo intento parte de la hipótesis contraria: que lo semejante es enemigo de lo semejante y lo disímil de lo disímil (215a-216a). Como testimonio utiliza un dístico de Hesíodo (Op. 25s.). Nuevamente cae el intento de definición de la amistad en la contradicción, puesto que la afirmación de que lo disímil ama a lo disímil conduce a la afirmación de que opuestos como la injusticia y la justicia, la templanza y el exceso se quieren, e. d. que lo amigo es amigo de lo enemigo y lo enemigo de lo amigo. En consecuencia, ni lo semejante es amigo de lo semejante ni lo disímil de lo disímil (216b). Un nuevo intento para salir de la aporía se realiza proponiendo que lo que no es bueno ni bello es amigo de lo bello y bueno, o, si lo prefieren, ama lo bello y bueno. Sócrates introduce una distinción ontológica de una gran importancia para el sistema platónico: el

ámbito de lo bueno, el de lo malo y el de lo que no es bueno ni malo (Δοκεῖ μοι ὡσπερεὶ τρία ἄττα εἶναι τὰ γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν; 216d5-6). Los seres que no son buenos ni malos son concebidos en un estado permanente de devenir y su amor hacia lo bueno se enciende cuando están en trance de volverse malos pero aún no lo son por completo (217a-218c).

Νῦν ἄρα, ἦν δ' ἐγὼ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, παντὸς μᾶλλον ἐξευρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὔ. Φαμέν γὰρ αὐτό, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι; 218b6-c2).

Sócrates se declara, sin embargo, insatisfecho con esta solución (218c-d) y comienza un nuevo análisis de la solución a la que se había llegado. Lo que no es bueno ni malo, éste es el nuevo punto de partida, es amigo de lo bueno a causa de lo malo y para alcanzar lo bueno. Por tanto, lo amado/amigo es amigo de lo amigo/querido por lo amado/amigo a causa de lo enemigo. (219b) Esta formulación intencionalmente confusa tanto en mi formulación como en la platónica significa que la finalidad de la amistad/amor es el bien, mientras que su causa es la enemistad y el mal. Para la argumentación es importante que se llega a la conclusión de que lo querido es amigo de lo querido, lo que está en contradicción con el primer resultado obtenido, e. d. que lo semejante no puede querer a lo semejante (219b).

El discurso no permanece en esta aparente contradicción, sino que avanza hacia el análisis de la causa final: el arte médico es querido por la salud, por lo tanto, la salud es algo querido de lo cual se supone que tiene también una causa final: e. d. la salud debe ser querida por algo o para algo. Por primera vez aparece la remisión a lo que es el fundamento de toda amistad o de todo amor, aquello por lo que todas las otras cosas son queridas:

οὐ ἔνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμέν πάντα φίλα εἶναι (219c7-d1). Estas otras cosas no son sino imágenes de aquella otra que es su fundamento primero (cf. ἀρχήν; c6, πρῶτον φίλον; c7), todas las cosas queridas, por tanto, lo son por aquel principio último (219d-220b). El argumento lleva a la conclusión de que el bien (τὸ ἀγαθόν) es el fundamento de toda amistad (220b). Un nuevo análisis despeja la presencia del mal como causa formal del amor. La presencia de deseos y amores que no son buenos ni malos muestra que lo querido puede ser querido no necesariamente porque se sufra un mal (220e-221d). En un último movimiento Sócrates intenta fundamentar la amistad en la carencia y la necesidad. La carencia se produce cuando a alguien se lo despoja de lo que le es propio. Lo propio y emparentado con uno (*oikeios*) aparece como lo que debe ser objeto de amor: la conclusión reza: el joven debe querer al amante auténtico (γνησίῳ) y no al que lo pretende pero no lo es (222a). Ante el asentimiento de los muchachos y la desesperación de Hipotales, Sócrates vuelve a tomar la palabra para mostrar que en realidad han caído nuevamente en una contradicción, puesto que habían llegado anteriormente a la conclusión de que lo semejante no puede querer a lo semejante y lo propio es lo más semejante de todo.

De esta manera termina el diálogo cuando llegan los pedagogos a llevarse a los jóvenes. La aparente aporía no puede engañarnos a la hora de extraer las

conclusiones. Primero, ya se vislumbra la dimensión cósmica que recibe la noción de amor platónica al poner como fundamento de todo amor el principio último del orden cósmico, el bien. Por otro lado, hay una clara división de la realidad en tres principios o elementos, que luego se encontrarán en la división del *Filebo*: un principio positivo (el bien), uno negativo (el mal) y uno intermedio (lo que no es ni bueno ni malo). En el *Filebo* estos principios aparecerán como el límite, lo ilimitado y la mezcla de los dos. Por otro, más importante aún, la predefinición de la amistad o el amor como el movimiento de este mundo que tiende hacia el principio último. Partiendo, por tanto, de una situación concreta, la institución de la pederastia ateniense, Platón insinúa ya la dimensión cósmica de su doctrina del amor. El concepto aparentemente utilitario del amor y la amistad se resuelve en la tendencia propia y natural de todo ente hacia el ser, e. d. lo que le es propio, su excelencia. El amor aparece como un encuentro trascendental consigo mismo.

Si volvemos la mirada a la concepción tradicional del amor que he delineado más arriba, es clara la inversión que de los valores que introduce la concepción platónica. El principio activo es ahora inferior y defectuoso que aspira a la perfección presente en el principio pasivo. No obstante, el amor sigue siendo un movimiento del sujeto amante al objeto amado que aquí aparece como receptor y fin de la acción del amor. En otras palabras, hay una inversión y un desplazamiento al poner el principio superior del lado de lo que la concepción tradicional veía como un mero objeto pasivo. No obstante, Platón permanece en el marco de la concepción tradicional, al no considerar aún la reciprocidad en el amor.

3. El *Banquete*

La noción de *eros* que Platón coloca en boca de Diotima (201e6-212a7), se destaca claramente de los otros elogios de la divinidad que habían realizado los oradores anteriores, tal como se ha puesto repetidamente de manifiesto.⁴ Los cinco discursos que anteceden, expresan diferentes concepciones de Eros que se encuentran en la religión y en la mitología.⁵ Diotima caracteriza al Eros como un ser intermedio, un *daimon*, que se encuentra entre dioses y hombres (202d11-e1). Si Pausanias y Erixímaco habían defendido la existencia de dos *Erotes*, que se manifiestan en dos tipos de amor, Diotima habla, como Fedro, Aristófanes y Agatón de una clase única, que, sin embargo, se expresa en dos clases de amor: corporal y anímico. Ambas formas tienen la misma meta en común, la inmortalidad (207c8-208b6). Ese anhelo de lo inmortal es una de las características esenciales que más diferencia la concepción de la profetisa de Mantinea del resto de las opiniones.

Sin embargo, en el desarrollo dramático del diálogo, la narración que Sócrates hace de lo dicho por Diotima aparece como una continuación del discurso de

⁴ Véase, p. ej., uno de los últimos trabajos publicados sobre el tema: O. F. Summerell, "Der Wollfaden der Liebe. Anmerkungen zu einem Motiv in Platons *Symposion*". M. van Ackeren (ed.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*. Stuttgart 2004, 69-91.

⁵ Cfr. L. Brisson, *Platon, Le Banquet*. Présentation e traduction inédite par L. B., Paris 1998, 47s..

Agatón y ha de entenderse como una réplica directa al exitoso discurso del huésped de casa. No es la exposición mítica del Eros que hace Aristófanes la que marca un nuevo plano, superior, en la serie de elogios, sino el discurso de Agatón. El diálogo de Diotima con Sócrates (201e6-212a7) sigue no sólo la estructura del discurso de Agatón, en la medida en que primero se determina la esencia del Eros (τίς ἐστίν, ποῖός τις; 201e1; 201e8-204c7) y luego se exponen sus efectos (204d1-212b7), de acuerdo con la metodología que había exigido huésped (194b4-195a5). También responde desde el punto de vista del contenido directamente a su caracterización del amor. Agatón es el orador que ha elevado el Eros a principio supremo de toda la realidad. Para él, el amor no es sólo el dios más feliz, más bello y el mejor (195a5-7), provisto de las cuatro virtudes cardinales (justicia, templanza, coraje y sabiduría; 196b4-d6), sino que es convertido en el principio supremo del mundo humano y divino. Gobierna los dioses (195c6), produce amistad y paz (195c5-6), crea todos seres vivos (197a2-3) y es el principio de todo bien tanto para los dioses cuanto para los seres humanos. Sobre todo es importante que Agatón subraya en su discurso una y otra vez la unión entre Eros y lo bello y lo bueno (195a6-7, 196a4-b2, b4-5, 197b8-9, d5-6).

Sócrates responde a esta exaltación del Eros con una corrección que si bien conserva en cierto sentido su proyección cósmica, la transforma claramente. Eros no es un dios, sino un ser intermedio que no es ni feo ni bello (202b4-5) y que se encuentra permanentemente en búsqueda de lo bueno y bello (203d4-5). Más que fundamento y principio es un mediador entre el mundo de los dioses y de los hombres (a1-4), cuya función consiste en traducir (ἐρμηνεύον; 202e3) transmitir (διαπορθμεύον; e3), lo que quieren los hombres u ordenan los dioses. Aunque su papel mediador es esencial para mantener la unidad del universo (202e6-7), Sócrates subraya expresamente que Eros es sólo uno de los múltiples *dáimones* (203a6-7), y que no entiende su exposición como un encomio, sino como expresión de una verdad de la que no se habían preocupado los discursos precedentes (198d3-199b2; 212b8-c3). Pero la oposición se hace aún más violenta cuando se echa una mirada a las cualidades que cada orador atribuye al Eros. Si Agatón había caracterizado al Eros como tierno (ἀπαλός; 195c5, e8), Diotima no sólo niega esa característica (203d6-7), sino que lo define como duro (σκληρός; c7). Si para Agatón era ὑγρός (196a2), Diotima estima que el amor es αὐχμηρός (203d1). Si Agatón se imagina al amor provisto de todas las virtudes, Diotima le atribuye sólo coraje, ya que no es temperante, sino "un violento cazador" (203d5-6). Tampoco es sabio, sino filósofo (203e5-204b5), y esto también con un acento bastante negativo, puesto que aspira toda su vida a la sabiduría sin alcanzarla y es "un brujo terrible, un envenenador y un sofista (203d7-8), que forja todo tipo de maquinaciones (d6). Es listo (πόριμος; d7), aunque carece de inteligencia y sólo la anhela (ἐπιθυμητῆς φρονήσεως; d7). El Eros socrático no es ni siquiera inmortal, como el alma humana, sino que alternativamente vive y muere, como el devenir de la naturaleza (d8-e3). En resumen, si el elogio de Agatón había llegado a su clímax en la afirmación de que Eros era el más hermoso de todos los dioses (197e3), la imagen del Eros de

Diotima refleja la concepción opuesta. Eros carece de lo bello y lo bueno. (201c4-5).

Estos aspectos negativos de Eros no sólo deben subrayar la oposición con las interpretaciones habituales. También tienen que aludir a la inversión filosófica de las relaciones que caracteriza la nueva imagen, pues lo auténticamente bueno no radica en el *erastés*, sino en el *erastós*. El objeto del amor y no el amor es τὸ τῷ ὄντι καλὸν καὶ ἄβρὸν καὶ τέλειον καὶ μακαριστόν, "lo realmente hermoso, tierno, perfecto y felicísimo" (203c4-5).

Eros participa de dos realidades, la negativa de su madre, que es identificada con la ignorancia y la necesidad y la positiva de su padre, que se equipara al conocimiento y la capacidad. El mito que relata Diotima no debe impedir ver la significación filosófica de la imagen. Eros es la aspiración ambigua a la perfección que tiene la naturaleza sensible. Si en el Timeo se coloca en el primer plano del mito creacional el efecto ordenador del principio racional, aquí se ilumina la realidad desde la perspectiva de lo creado, el anhelo de lo inteligible, del mundo de las ideas, que empuja al mundo sensible. Lo que sigue no debería llamarnos a engaño acerca del hecho de que ese anhelo tiene una naturaleza ambigua, en la medida en que ambos principios están contenidos en él. De hecho, la apariencia positiva se debe a que en la segunda parte el discurso de Diotima es una respuesta a la pregunta por la utilidad del amor para los hombres (203c7-8).

La respuesta de Diotima al pedido de Sócrates (206c1-212b7) se abre con una introducción general (204d-206b10), que es de especial importancia para la cuestión que he suscitado. En ella, Diotima busca una forma del amor que abarque todas las clases. Es especialmente importante, que rechaza la interpretación habitual y limitada, que identifica el *eros* con una especie entre las diferentes clases. Es en este pasaje donde el Eros alcanza su dimensión realmente cósmica, pues se lo define como la tendencia o el deseo de la posesión permanente del bien (205d1-2, 206a11-12). Ese anhelo es el más fuerte y violento y tiene diferentes manifestaciones. El vocabulario que utiliza Diotima deja entrever la psicología platónica, puesto que menciona cuatro clases: el ansia de dinero (κατὰ χρηματισμόν; d4), el deseo de conservación del cuerpo (κατὰ φιλογυμνασίαν; d5), anhelo de conocimiento (κατὰ φιλοσοφίαν; d5) y el deseo sexual que, aunque no es mencionado explícitamente se encuentra claramente aludido (cf. d6-8).

Esta diferenciación se mantiene luego en la intervención de Diotima (207c9-209e7). Todas las clases de amor tienen en común la búsqueda de la inmortalidad. En primer lugar se caracteriza la reproducción como una participación en la inmortalidad y el amor como el anhelo de la concepción y reproducción en lo bello (206c5), un deseo que es común a los seres humanos y a los animales e incluso a toda la naturaleza (ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος; 207d1-2). Esa clase de amor corresponde al deseo de la especie de alma más baja, la concupiscible. Sin embargo, no sólo el cuerpo, sino también el alma experimenta ese nacer y perecer que aparece como una imitación de la inmortalidad sin cambio de las ideas (207d1-208b6). A continuación se trata el

eros de la clase de alma intermedia, la volitiva o irascible (208c1-e1). La aspiración a la fama es también amor por lo inmortal (e1). Por último se considera el tipo de amor que se define como el amor del alma, pero que, en realidad, es el *eros* de la especie de alma más alta⁶. En ese amor, la inteligencia, la templanza y la son las virtudes determinantes. Sintagmas como παντοίαν ἀρετήν (209e3) y τὴν ἄλλην ἀρετήν no modifican el hecho de que aquí Diotima se está refiriendo al intelecto y no a todas las clases de alma o al alma en su integridad, sea cual fuere la interpretación de la psicología de Platón que se adopte. A mi entender, existen dos razones de peso para esta interpretación:

- (a) Las virtudes llegan a ser verdaderamente tales sólo por efecto de la inteligencia (φρόνησις) y
- (b) Las únicas virtudes que se nombran, templanza y justicia, son expresamente caracterizadas como manifestaciones o aspectos de la inteligencia (καλλίστη τῆς φρονήσεως ἢ περὶ τὰ τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακόσμησις, ἧ δὲ ὄνομά ἐστι σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη; 209a6-9).

Sin embargo, la inteligencia que se describe aquí es sólo una virtud práctica, que se expresa en la ética, la economía y la política. El ascenso al bien que se describe a continuación es el auténtico camino a la sabiduría y a la manifestación suprema de la inteligencia que aparece como la única forma verdadera de inmortalidad (212a6-7). Como he dicho anteriormente, el discurso de Diotima responde al pedido que había formulado Sócrates de que demostrara la utilidad del amor para los hombres. Eso puede aclarar la visión extraordinariamente positiva que esta fuerza recibe en la última parte de la intervención. No obstante, no hay que olvidar que el Eros como tal es una aspiración, un anhelo que se funda en el carácter mixto de lo generado, e. d. que no tiene por qué ser siempre positivo. Precisamente el diálogo introductorio entre Sócrates y Diotima debe subrayar la fragilidad del amor,, especialmente en el ámbito del conocimiento.

4. El Fedro

En el *Fedro*, Platón vuelve a tratar el problema del Eros, se trata quizás de su discusión más extensa del problema. El tema de la relación entre el amor y la belleza es planteado aquí definitivamente desde una perspectiva cósmico-ontológica. El diálogo presenta las dos formas de amor, la filosófica - que se corresponde con el impulso del intelecto, la parte superior del alma- y la meramente sexual, propia de la parte mortal e inferior del alma- relacionadas con dos formas de vida, la filosófica y la normal. La expresión de estas dos

⁶ Cf. Conford, F. M. (1950,121), "The doctrine of Eros in Plato's Symposium". *The unwritten philosophy and other essays*. Cambridge. También en: G. Vlastos (ed.) *Plato. A collection of critical essays*. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Arts and Religion. New York 1971, 119-131.

formas de vida se corresponden con la función de la retórica y sus técnicos, frente a la vida filosófica pregonada por Sócrates. Ambas formas de amor son expresiones de la pasión homoerótica y no se relacionan para nada con la concepción de amor heterosexual que es la más frecuente entre nosotros. Se trata de dos formas de persuasión que llevan a la seducción la una y a la educación la otra. La esclavitud es la forma de relación en la una y la libertad en la otra. Una eleva a los amantes al mundo superior y la otra los hunde en el mundo de la carne. La una lleva a la desesperación, mientras que la otra conduce a la verdadera felicidad en la forma del retorno del alma al mundo superior del que ha caído y a la visión intelectual que abandona la vida corporal.

La escena se desarrolla un mediodía de verano, afuera de las murallas de la ciudad. Sócrates se encuentra con Fedro, el mismo personaje que en el *Banquete* había propuesto el tema del diálogo. El muchacho había pasado la mañana escuchando un discurso de Lisias que pasaba por ser el orador más importante del momento. Lisias había leído un discurso suyo que traía Fedro que estaba buscando un lugar donde poder aprendérselo de memoria. Ante el interés de Sócrates por el contenido, Fedro le responde que se trata de un tema muy adecuado a él, el amor. Un hombre se dirige a un muchacho hermoso del que no está enamorado para explicarle las razones por las que debe ceder a sus requerimientos amorosos. Fedro considera justamente interesante que el hombre no esté enamorado del joven, porque el discurso muestra las ventajas que tiene ceder a los requerimientos del que no te ama. Sócrates insiste en su interés por oír el discurso y Fedro lo conduce a un hermoso lugar junto al río bajo los plátanos. Cuando llegan, Sócrates se queda admirado de la belleza del lugar, ante lo que Fedro se mofa de lo poco que conoce las afueras de la ciudad. Sócrates le replica que a él le agrada aprender y para ello prefiere aprender de los hombres, no de los animales o de los árboles.

El discurso de Lisias (230e-234c) consiste en la descripción de la diferencia existente entre pasión y razón. El hombre razonable no puede arriesgar todos los bienes más importantes de su vida por un momento de placer, por tanto no puede enamorarse. Sin embargo, a diferencia del enamorado apasionadamente, el que no lo está tiene claramente presente qué debe hacer para lograr lo mejor para sí y para su joven amante, con lo que se evitarán todas las consecuencias indeseables de un enamoramiento apasionado. Para el que no ama, el enamorado está enfermo: un ser que aunque se da cuenta de que su pasión lo está llevando a la locura no puede refrenarse. Por el contrario, los que no aman tienen autodominio y prefieren lo mejor a las opiniones que puedan tener los hombres (232a). Por otra parte, el apasionado no ama realmente al muchacho por su méritos verdaderos, mientras que el hombre racional sólo admirará en él aquello que sea verdadera excelencia. Por último, una estrecha amistad no tiene por qué implicar pasión sexual, ya que los lazos que unen a los padres con sus hijos y a los compañeros entre sí no provienen de ese tipo de deseo (233d).

La admiración de Fedro abarca tres aspectos: la osadía de la paradoja que presenta Lisias, la forma y el estilo del discurso y el hecho de que en el discurso se agote todo lo que se puede decir acerca del tema. Sócrates, por el contrario,

sostiene que el podría ofrecer argumentos mejores que los de Lisias, aunque no sean propios. Un punto es cierto en la argumentación de Lisias, que el enamorado está enfermo y a punto de enloquecer, mientras que el que no lo está actúa con sabiduría. Pero lo único que hace es repetir eso una y otra vez. La única forma correcta de tratar un tema es, a su entender, definir la verdadera esencia de lo que se ha de debatir y luego decir qué clase de cosa es y qué efectos tiene (237b-d).

A continuación, Sócrates ofrece tres discursos sobre la relación entre el amante y el amado. En el primero, cambia en dos detalles el discurso, en primer lugar, el objeto de pasión no es ya un adolescente, sino un poco mayor, alguien que, presumiblemente, tiene algo más que un encanto físico (cf. 237b2). En segundo, sostiene que el que alaba la racionalidad también está enamorado, aunque haya persuadido al joven de que no lo está. A continuación procede a definir la naturaleza del amor partiendo de los deseos presentes en nuestra alma. Hay dos tipos de amor que corresponden a las dos partes del alma: una desea el placer, mientras que la otra desea el conocimiento. En ambos casos el amor es un deseo de lo bello, en un caso lo bello carnal, en el otro lo bello como lo mejor. Estas dos partes del alma se encuentran en ocasiones en armonía, en otras yacen en la discordia, a veces una domina, otras otra. Cuando domina el juicio y nos conduce hacia lo que es mejor, se impone la prudencia, por el contrario cuando el deseo nos domina de manera irracional y nos conduce a la búsqueda del placer, ese estado en el que nos domina se denomina *hybris*. Según el tipo de placer que busquemos será el tipo de depravación moral en la que nos encontraremos. El amor, tal como es entendido de manera carnal, es una forma de depravación moral que se impone al juicio correcto y que nos empuja hacia el placer de la belleza (238b-c). El discurso prosigue luego de un breve *intermezzo* acerca de la inspiración que está sufriendo Sócrates con una descripción del hombre enamorado, según esta definición del amor pasional. Primero analiza los efectos nocivos que el amor tiene sobre el muchacho que es su objeto en los tres ámbitos fundamentales en la ética platónica: alma, cuerpo y posesiones. Luego se describen los efectos del amor sobre el amado en relación con el que ama, durante y después de que ha sido dejado de amar. Ese amor es una forma de exceso y, por tanto, conduce a la esclavitud y, por tanto, también tiene un efecto nocivo sobre el que ama. Ambos, cuando recuperen el sentido, verán las nefastas consecuencias de ese amor que los esclavizó y les hizo perder el dominio de sí mismos.

Sócrates cae presa de otro arrebató y no puede satisfacer la expectativa de Fedro de que complete el discurso describiendo las ventajas de no estar enamorado. Sólo comprueba que a cada mal que sufre el enamorado corresponderá un bien en el caso del que no lo está (241e). No obstante, cuando está a punto de partir, recibe otra inspiración divina, puesto que ha considerado el amor simplemente como un mal, como si fuera un dios o algo semejante, como si nunca una naturaleza superior hubiera amado a otra naturaleza excelente. Su falta fue grave y su discurso terrible (*δεινὸς λόγος*, 243a3). El discurso de va internando en un campo religioso. Sócrates está manchado, debe purificarse antes de comenzar su segundo discurso (245c-2249d).

El alma es inmortal, porque el alma como principio portador de vida se encuentra en movimiento eterno. En efecto, en el universo hay dos clases de movimientos, uno propio y otro inducido. El movimiento propio debe ser, obviamente, el principio de todo movimiento. Por tanto, nunca puede haber habido un tiempo en el que no estuviera presente ese movimiento auto generado, porque, si no, sería dependiente de otra cosa que lo hubiera generado. Además, al generarse a sí mismo, ese movimiento nunca puede cesar de moverse, de lo contrario abandonaría su propia naturaleza. Si cesara ese tipo de movimiento, también dejaría de existir el universo. Ese movimiento que se genera a sí mismo no es otra cosa que el alma. Sócrates hace entonces una alegoría sobre la naturaleza del alma asemejándola a un par de caballos alados guiados por un auriga también alado. En el caso de los dioses el auriga y los caballos son del material más elevado, se los ve volando al rededor de sus cursos celestes, ordenando el universo, cuidando la parte inanimada de éste. Atraviesan el espacio asumiendo diferentes formas, con Zeus como divinidad guía. En el caso de los seres humanos, los caballos no son de la misma naturaleza que el auriga. En ocasiones presentan resistencia y, si el conductor no es hábil, fracasan en la tarea de llegar a la cima del universo. En caso de lograr llegar al punto más alto, el alma puede mirar más allá de los cielos, donde se encuentran las ideas con toda su belleza, que no pueden ser vistas por los sentidos ni tocadas, sino contempladas por la inteligencia. Se trata del alimento propio del alma y el único que la puede satisfacer, Justicia, Prudencia, Conocimiento. Las almas mejores entre los hombres pueden seguir a un dios y alzar al auriga por encima de la esfera celeste. Aunque todos desean hacer eso, algunos fracasan porque no pueden controlar a sus caballos, se le caen las alas y el alma se desploma a este mundo, donde se encarna en un cuerpo mortal. Los que han tenido la mejor visión de la realidad se encarnan como filósofos, amantes de la belleza, seguidores de las Musas y amantes (249a).

Sócrates construye una escala de nueve grados según la intensidad de la visión y el olvido que se produzca de ella: 2) reyes, 3) políticos y administradores, 4) cultores del cuerpo, 5) adivinos, 6) poetas y otros artistas, 7) artesanos y agricultores, 8) sofistas y demagogos, 9) tiranos. Por tanto, las únicas almas que escapan al ciclo de las reencarnaciones, son aquellas que no hayan olvidado del todo y logren recordar su visión, es decir, aquellas que amen la sabiduría o logren combinar el amor por los jóvenes con el amor por la sabiduría (249a1-2). La filosofía es definida como la locura del amante de la belleza. La presencia del objeto de deseo hace que el alma del enamorado recupere las alas que lo han de guiar al mundo superior de lo bello en sí. Por otro lado, el enamorado intenta que el amado sufra un proceso semejante al suyo y también lo acompañe en el camino de la elevación filosófica. Ambos amantes ven en el otro la encarnación del principio último que da sentido a toda realidad. El amante de la sabiduría, cuando ve un rostro semejante a un dios o un cuerpo que es una buena imitación de la belleza en sí, se estremece de temor respetuoso y adora la presencia de lo divino en él. Ve en él el reflejo de aquella visión que tuvo alguna vez en la otra vida. Su gratitud hacia la persona que despierta en él la nostalgia de aquella visión aumenta su amor hacia ella. Se vuelca en ella

haciéndola lo más semejante que puede a su dios Zeus. El amor que surge el hombre mayor transformará no sólo al más joven, sino que se volverá hacia él elevándolo también hacia el lugar de donde ha caído. Ambos se unirán y esta proximidad puede hacer que lleguen en un momento a un contacto sexual. Entonces se les caerán las alas y no podrán elevarse ya al reino al que lleva el amor filosófico. No obstante, al ser hombres bellos y buenos sus indulgencias sexuales se producirán muy raramente, porque se dan cuenta de los efectos nefastos que ha tenido ello en su búsqueda del reino de las formas. Estarán intentando que les vuelvan a crecer las alas y no serán más depravados como el resto de los amantes meramente carnales.

El amor aparece también aquí como una fuerza que empuja a lo inferior hacia lo superior, confirmando la inversión del concepto tradicional que se encuentra en el *Lisis* y en el *Simposio*. Este movimiento de la realidad hacia el principio supremo es una de las manifestaciones de lo sensible que se corresponde con otras en sentido inverso y que pueden leerse en los libros centrales de la *República*, en el *Político* y en el *Timeo*, diálogos que acentúan el movimiento del principio ordenador hacia lo sensible.